

PEQUENO ESBOÇO SOBRE A PROHAIREISIS E A DIGNIDADE HUMANA EM EPITETO

Janyne Sattler*

SATTLER, J. (2014) Pequeno esboço sobre a *prohairesis* e a dignidade humana em Epiteto. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 117-123 DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_12

RESUMO: Fazendo parte de uma pesquisa mais abrangente e mais ambiciosa sobre a possibilidade de uma releitura do conceito wittgensteiniano de 'sujeito da vontade' a partir do complexo conceito de 'prohairesis' em Epiteto, o presente trabalho visa proceder a uma análise preliminar de 'pessoa moral' e de 'dignidade humana' tal como dados por algumas das observações dos Discursos. Para além de uma leitura do próprio Epiteto, nos serviremos igualmente dos paralelos traçados por Dragona-Monachou entre o filósofo estoico e Wittgenstein e das notas exegéticas de Stephens e Long relativamente à significação plural de 'prohairesis'. Se para Epiteto cada um é tão somente a sua *prohairesis*, o que significa dizer que cada um é tão somente a sua própria decisão racional ou atitude – ou, em termos de Wittgenstein, a sua dignidade humana? A intenção deste texto é procurar por possíveis pistas que nos permitam responder a esta pergunta.

PALAVRAS-CHAVE: Epiteto, Wittgenstein, *prohairesis*, pessoa moral, estoicismo.

ABSTRACT: As part of a larger and more ambitious inquiry about the possibility of reinterpreting Wittgenstein's conception of the 'willing subject' from Epictetus' complex notion of 'prohairesis', this paper aims to proceed to a preliminary analysis of 'moral person' and 'human dignity' as these terms are given by some of the Discourses remarks. In addition to a reading of Epictetus himself, we will also make use of Dragona-Monachou's parallel drawn between the Stoic philosopher and Wittgenstein

* Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Brasil

1. Caracterização esta pela qual argumentei extensa e detalhadamente na tese de doutoramento ao investigar os conceitos capitais do *Tractatus Logico-philosophicus* e do *Diário Filosófico* relativamente a uma tarefa ética – para além de unicamente lógica – atribuída doravante à filosofia. Cf. Sattler, J. *Non-sens et stoïcisme dans le Tractatus Logico-Philosophicus*, thèse de Doctorat, Université du Québec à Montréal, 2011. Ver igualmente Sattler, J. A ética estoica no *Tractatus* de Wittgenstein In: *Wittgenstein em Retrospectiva*. 1ed., Florianópolis: Editora da Ufsc, 2012, v.1, p. 49-66.

Introdução

Eu gostaria de iniciar este esboço com um alerta: esta não é uma pesquisa especializada – ou, pelo menos, não é *ainda* uma pesquisa especializada; ela é uma aventura um tanto quanto arriscada nos domínios do helenismo e da filosofia contemporânea em prol de uma exegese, à contra-corrente, de dois filósofos extensamente investigados: Epiteto e Ludwig Wittgenstein.

Tomando como ponto de partida o estabelecimento – pressuposto aqui como incontroverso – de uma caracterização estoica da ética wittgensteiniana,¹ a investigação pontual a respeito da compreensão do conceito de 'vontade' tal como ele aparece no *Tractatus* em termos do conceito de '*prohairesis*', surge com uma sugestão feita por Myrto Dragona-Monachou em seu artigo *Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein* – paralelo este que não passa, no entanto, *justamente apenas* de uma sugestão. Claro, se o objetivo da autora de qualquer modo não é o de desenvolver uma interpretação da ética de Wittgenstein a partir de uma determinada leitura de Epiteto, o que fica por ser feito é uma análise extensiva que saiba ir além dos simples traçados paralelos entre as visões éticas aí envolvidas. A longo prazo, este é certamente um dos objetivos da presente pesquisa, através, então, de

and of Stephens' and Long's exegetical notes concerning the plural and intricate meaning of 'prohairesis'. For Epictetus, if everyone is nothing but its own prohairesis, what does it mean to say that everyone is nothing but its own rational decision or attitude – or, to use Wittgenstein's words, its own human dignity? The purpose of this paper is to look for some clues which would then allow us to answer this question.

KEY-WORDS: Epictetus, Wittgenstein, prohairesis, moral person, stoicism.

uma determinação precisa do escopo e do alcance destas duas propostas filosóficas terapêuticas. Aqui, contudo, trata-se antes de mais nada de um exame preliminar e de uma primeira aproximação conceitual ao tema no que diz respeito às possíveis definições e delimitações de *prohairesis* tal como esta noção é dada nos *Discursos* – e de uma primeira análise comparativa deste conceito como fundamental para a compreensão da ética wittgensteiniana.

Dentro deste quadro, o presente texto – assim como a própria sugestão de Dragona-Monachou – resiste a uma interpretação ortodoxa da ética (sobre-tudo) tractatiana a qual vê em Schopenhauer (e em Espinosa) a sua principal e mais óbvia fonte para o conceito de 'sujeito da vontade'; ao mesmo tempo, eu insisto com isso, contra uma tradição exegética dominante, na centralidade da ética para a compreensão da filosofia do *Tractatus* em sua integralidade. Claro que isso não significa dizer, no entanto, que essas leituras não sejam, de algum modo, conciliáveis. Ou que elas excluam uma outra leitura ainda segundo a qual o estoicismo de Wittgenstein talvez o levasse – como sugere mais uma vez Dragona-Monachou – a um *quietismo* ou a uma vida que, em experiência, seria muito mais próxima de um "cristianismo tolstoiano".

Vê-se que, aqui, quaisquer conclusões estão longe ainda de se fazerem próximas. No entanto, o que segue constitui desde já um primeiro passo em direção a alguma possível clareza.

'Prohairesis'

Este conceito de determinação extremamente complexa, recuperado qualificadamente de Aristóteles por Epiteto,² recebe várias possíveis traduções

em diferentes idiomas, traduções as quais nos indicam já algumas pistas para a sua delimitação. Se para Dragona-Monachou o termo denota "uma disposição interna autônoma", mas também atitude, volição, escolha moral, propósito moral, caráter moral e escolha livre, a lista de definições inclui também termos como "*intention, decision, propositum, voluntas*", "*Wille, libre arbitre, moral purpose, volonté, personne morale, will, choice, preliminary choice, moral choice, volition*" (Dragona-Monachou 2007, p.112). Dragona-Monachou privilegia a recente tradução de Long em termos de 'volição' ou 'escolha moral', e outras abordagens mencionadas abaixo parecem dar igualmente conta dessa significação particular ao salientar a liberdade (e, portanto, a responsabilidade) da vontade sobre a sua própria atitude, com a *escolha* determinando o tipo de *vontade* (boa ou má) ou o tipo de atitude ou de caráter pessoal.³ É talvez esse mesmo sentido de uma 'qualidade moral integral' que abrange a concepção de 'personne morale' ou de 'dignité morale' da tradução francesa – da qual faço aqui amplo uso. Afinal, ao afirmar que somos *prohairesis* (e não qualquer outra coisa que seja), Epiteto não nos está reduzindo a uma decisão a cada vez instantânea e a cada vez alternativa; não se trata aqui de escolha em sentido transitório, mas de escolha no sentido decisivo da permanência do caráter – para a felicidade ou para a infelicidade. Isto por si só talvez já nos explique a questão da *dignidade da pessoa moral* – do humano – em termos de sua tarefa ou "função própria".⁴ Mas é claro que a permanência dessa dignidade depende indubitavelmente da realização plena da liberdade.

Sabemos, antes de mais nada, que a *prohairesis* é a única coisa em que podemos confiar e a única que não pode ser impedida, obstruída ou roubada de nós mesmos (Epiteto 3.26.24);⁵ ela é, primordialmente, tudo aquilo que depende de nós – contrariamente a todo o resto que nos é dado tal como nos é dado, determinadamente. Na verdade, mesmo *essa* disposição nos é dada por deus e, como tal, naturalmente livre mesmo dos desmandos divinos. O que significa dizer que apenas eu mesmo posso impedir ou embotar minha própria *prohairesis*. William O. Stephens fala neste sentido de uma

2. Sobre a origem aristotélica de '*prohairesis*' e o uso diferenciado do termo por Epiteto ver, entre outros, Sorabji 2007, Dobbin 1991 e Long 2007, especialmente trechos do capítulo 8.

3. Obviamente, até o momento de concluir positivamente pelo termo 'volição', Long analisa extensamente as alternativas dadas pela relação mesma estabelecida entre a *prohairesis*, suas implicações morais diretas e os pressupostos éticos e epistemológicos característicos do estoicismo de Epiteto. É por isso que Long também fala de *prohairesis* em termos de 'self' e 'the purposive and self-conscious centre of a person' (p. 207), 'will' conquanto não seja qualificadamente distinto da faculdade de assentimento e impulso, 'agency' no sentido de que "tudo o que fazemos é uma função da nossa *prohairesis*" (p.218), e 'volition' enquanto processo ou disposição precedente a qualquer ação e escolha (literalmente: 'pre-choice' ou 'choice before choice'): "This term comes as close as we can get to Epictetus' claim that the essence of the self is our decision-making, purposive, and evaluative disposition. Volition suits the fact that *prohairesis* is what persons can be held fully responsible for and what is up to them" (Long 2007, p.220).

4. Termo caro ao estoicismo como também, em alguma medida, à concepção aristotélica de *prohairesis*. Embora não possamos aqui adentrar minuciosamente neste ponto, esta ideia reaparecerá abaixo no que diz respeito ao cumprimento da dignidade humana como uma exigência moral do próprio fato (se assim podemos falar) da humanidade de cada ser humano. Trata-se daquilo que é próprio a cada criatura ou esfera da natureza enquanto disposição ou mesmo enquanto tarefa dada pela natureza ela mesma (ou deus, ou o destino); essa "função própria" é (ou, no caso do ser humano, deveria ser) cumprida a cada vez à perfeição: "Porque, como podemos ver, um cão é destinado pela natureza a uma certa tarefa, um cavalo a uma outra, um rouxinol, se você quiser, a uma outra ainda, e sem dizer absurdos nós poderíamos declarar de modo geral que cada um deles é belo precisamente quando realiza à perfeição a finalidade de sua própria natureza" (Epiteto, III, 1, 3).

Assim, enquanto animal, a função primeira do ser humano – como também a dos outros animais – é a auto-preservação; ele deve, portanto, agir consequentemente ao procurar manter a sua vida e a dos que lhe são próximos. Mas o homem não é somente um animal e enquanto “pessoa moral” (para usar o termo mesmo de Epiteto), ele possui uma perfeição que deve ser cumprida de acordo com a sua racionalidade. É aí, especificamente, que reside sua “função própria”. Ver ainda Epiteto III, 1, 25-26, e Long & Sedley 2001, vol.1, p. 346-354.

5. As referências a Epiteto serão dadas convencionalmente entre parênteses (livro, capítulo, linha), sendo a sua tradução de minha inteira responsabilidade, baseada, por sua vez, em traduções em inglês e francês. Subsequentemente, as referências ao *Diário Secreto* de Wittgenstein serão dadas de acordo com a sua data de entrada precedidas de “DS”, sendo a tradução das citações novamente de minha autoria.

6. Evidentemente, no sentido de sua determinação natural. Como salienta Long, a condição natural ou própria da *prohairesis* é uma completa autonomia. Mas isso não significa dizer que não possamos nós mesmos fazer um mal uso de nossas disposições e constranger a nossa própria *prohairesis* – principalmente no que diz respeito ao domínio do juízo, do assentimento e do impulso (Long 2007, p.217). Daí, como se verá, a necessidade terapêutica de uma filosofia tal como a de Epiteto para todos aqueles (aparentemente todos nós) incapazes de fazer bom uso de sua própria vontade em prol da felicidade.

7. Algo que Wittgenstein diz também da seguinte maneira no *Diário Filosófico*: “Parece que, por assim dizer, tudo depende do modo como desejamos” (Wittgenstein 1984, 29.7.16). É também no *Diário Filosófico* que fica mais clara (do que no *Tractatus*) a sua atribuição de bondade e maldade ao sujeito da vontade e uma inteira neutralidade axiológica ao mundo dos fatos. Ver, por exemplo, as entradas de 11.6.16 e 2.8.16.

invencibilidade da *prohairesis*, um caráter ligado a passagens de Epiteto tais como as que se seguem: “O homem de bem é invencível. E, com efeito, ele não se engaja em um combate no qual ele não possua a superioridade” (Epiteto 3.6.5-6); “Quem é, então, o homem invencível? É aquele a quem nada pode perturbar, nada daquilo que é independente de sua pessoa” (Epiteto 1.18.21).

No entanto, se eu posso eu mesmo (e apenas eu mesmo) destruir ou fazer perder a minha *prohairesis*, isto significa dizer que há um certo sentido segundo o qual ela não é, de fato, necessariamente invencível, senão apenas potencialmente: “Nada, com efeito, daquilo que é independente de nós pode constranger ou prejudicar a nossa pessoa moral: somente ela o pode” (Epiteto 3.19.2). Assim, diz Stephens, sua invencibilidade e completa liberdade só pode ir até o ponto em que a própria *prohairesis* não impede a si mesma (Stephens 2007, p.19).

Agora, essa potencialidade nos mostra um ponto importante relativamente à caracterização da *prohairesis* para os fins da vida moral tal como relacionados à tarefa propriamente estoica do auto-domínio: não havendo invencibilidade, não havendo uma determinação positiva da liberdade de uma vez por todas,⁶ cabe à educação filosófica tornar uma *prohairesis* corrompida em uma *prohairesis* inteiramente livre – sendo a “corrupção” aqui auto-infligida e, portanto, potencialmente corrigível. O “domínio *prohairesis*”, diz Stephens (Stephens 2007, p.20), é regrado pelas técnicas do ensinamento moral do estoicismo de Epiteto. E o cito:

E por que então você frequentou os filósofos? Para não ser nem menos infortunado nem menos miserável? Deste modo você não será liberto nem do medo nem da perturbação. (...) E o que você desejará doravante? Objetos que dependem de sua pessoa moral, porque estes são seus e estão presentes; você tem, com efeito, um desejo medido e bem regrado (...) (Epiteto 4.1.84).

Porque, afinal, dizia Epiteto um pouco antes, o que é que todo ser humano procura? “Viver na paz, ser feliz, fazer tudo aquilo que ele quer, não ser contrariado nem impedido” (Epiteto 4.1.46). Note-se

que a dicotomia estabelecida entre a corrupção e a integridade da *prohairesis* estende-se assim até os outros pares da moralidade estoica: vício e virtude, bem humano e mal humano, correção e incorreção moral, felicidade e infelicidade – em um mundo que não possui, ele mesmo, nenhum valor moral. Ouvindo já aqui os ecos da ética wittgensteiniana, podemos dizer com Stephens que este é o quadro que torna a *prohairesis* o único vício ou a única virtude (Stephens 2007, p.20). Em outros termos, nós poderíamos dizer que não há no mundo nem bem nem mal, mas que há apenas uma boa ou uma má volição, assim como uma volição correta ou incorreta – e desde aí, felicidade ou infelicidade. Daí se dizer que as coisas boas e más dependem inteiramente de nós no sentido de que elas são as nossas próprias disposições de caráter. Eis porquê, diz Long, “all turns on what we ‘want’” (Long 2007, p.217)⁷: ou bem uma liberdade auto-gerada e, portanto, igualmente livre de perturbações e infelicidades, ou bem uma escravidão auto-infligida que não pode resultar senão em infelicidade. Bondade e maldade definem-se assim necessariamente pela qualidade mesma da *prohairesis* através do cumprimento das respectivas prescrições aí envolvidas – prescrições as quais, note-se, estabelecem imediatamente a correção ou a incorreção daquilo mesmo que “queremos” e, nesse sentido, há algo de profundamente moralmente errado na vivência da infelicidade. Nas palavras do próprio Epiteto isso significa dizer que “o bem humano, assim como seu mal, residem em sua pessoa moral, e todo o resto nada é para nós; então por que ainda nos deixar perturbar, por que ainda temer?” (Epiteto 1.25.1). Ou ainda: “Mas se você me perguntar qual é o verdadeiro bem do ser humano, eu não tenho outra resposta a lhe dar senão a seguinte: é uma certa disposição da pessoa moral” (Epiteto 1.8.16).

Evidentemente, isso engendra para cada um de nós uma atribuição de responsabilidade que não se restringe ao domínio da ação e suas consequências, mas que abarca a determinação de nossa própria disposição de caráter, já que a *escolha* propriamente dita da *prohairesis* recai sobre uma maneira prévia, dada imperativa e indelevelmente, de agir e de encarar o mundo em sua integralidade.

Assim, não somos apenas responsáveis pela maneira como agimos, mas somos sobretudo responsáveis pela nossa própria felicidade ou miséria. Dito de outro modo, somos inteiramente responsáveis por nosso próprio “status moral”:

All we need stress here is that one's eudaimonia turns entirely on whether one closely attends to one's prohairesis or neglects it. (...) Since good and evil lie completely within one's own prohairesis, it is completely under the individual's control and within his power and his power alone to affect for good or ill his moral character. (Stephens 2007, p.22).

Nosso caráter moral é assim total e absolutamente *auto-determinado* e somos nesse sentido plenamente responsáveis por nossa própria felicidade ou infelicidade. Nada no mundo pode contribuir para uma má disposição de caráter, senão uma *prohairesis* ela mesma perturbada. Que esta perturbação seja sintoma de uma incorreção moral é algo que se manifesta pela disposição infeliz do sujeito, perturbação e infelicidade perfazendo assim uma incompreensão a respeito da natureza mesma das tarefas exigidas de nossa *humanidade*. Esta auto-determinação é, portanto, *normativa*.⁸ Toda e qualquer alternativa aberta ao indivíduo implica em uma sua responsabilização. E isso significa dizer que a infelicidade só é uma opção enquanto vício e desvio e depreciação moral. Verdadeiramente não podemos, então, *escolher* a infelicidade.

Além disso, essa auto-determinação é de fato a única “via” de alcance para uma efetiva liberdade, já que esta implica um acordo e uma boa vontade para com tudo aquilo que nos é dado tal como nos é dado. De certa forma, para Epiteto, liberdade e destino têm de ser dados juntos, e é somente com a aceitação de nossa própria sorte que somos livres.⁹ No entanto, não se trata aqui de um fatalismo ou de um conformismo negativo. Compreendê-la assim é deixar escapar o fato de que essa liberdade auto-determinada está intrinsecamente ligada à “essência da própria pessoa”, àquilo que a compõe integral e integramente. Sendo assim, o cerne da compreensão do conceito de ‘*prohairesis*’ passa pela afirmação dessa disposição de caráter como a

afirmação do próprio *self*. Segundo Epiteto, “você não é nem carne nem pêlo, mas uma pessoa moral” (Epiteto 3.1.40). Você é sua *prohairesis*. E isso é, portanto, o que basta para sermos livres, porque o resto não nos diz absolutamente respeito.

É claro que aqui a complexidade do conceito nos impede de assertar singularmente essa “essência” da pessoa moral, cuja absoluta soberania recai fundamentalmente sobre este “reino prohairético” que Stephens qualifica pluralmente como uma faculdade de escolha, de decisão, o *locus* do agente moral e o próprio eu (“*inner self*”, Stephens 2007, p.23). Embora não possamos aqui nos estender demasiadamente sobre o assunto, é claro que *escolha* e *decisão* têm a ver com os juízos e o uso das impressões, dependendo o melhoramento da *prohairesis* justamente dos juízos acertados sobre cada uma das coisas, muito mais do que com ações empíricas propriamente ditas.¹⁰ Contudo, escolha e decisão são termos aqui imediatamente carregados de um “sentido ativo”, o qual não pode, na verdade, ser distinto da faculdade que a *prohairesis* ela mesma é, ou bem, da verdadeira natureza do *self* tal como residindo em nosso próprio poder cognitivo. Assim, de certa forma, vontade, escolha, decisão, juízos, ação e *self*, é o que são a *prohairesis*. Como sublinha Voelke – em uma passagem que poderia mais uma vez ser levada interpretativamente até a ética wittgensteiniana e o parágrafo 6.422 mencionado acima:

[Prohairesis] has a strongly active sense and designates either an action, or the power or function that presides over the execution of that action. It is difficult to make precise to which extent the function is really distinct from the action for Epictetus. Anyway, it is in and through an abstraction that one can separate them both (Voelke 1953, p.154-5).

No entanto, *ação* se diz aqui também como *juízo*. O que se escolhe propriamente não é “agir assim ou não agir assim”, mas é o tipo de juízo ao qual determinada e peremptoriamente nós devemos assentir. A normatividade presente na determinação do próprio eu fica assim patente no que diz respeito às angústias humanas ligadas, entre outras coisas, à

8. Cf. Long 2007, p. 228. – Aqui, o paralelo pode efetivamente ser traçado entre este aspecto da filosofia de Epiteto e o parágrafo 6.422 do *Tractatus* onde é questão, para Wittgenstein, não da consequência de uma ação, mas da caracterização da ação a partir de uma atitude ela mesma já punitiva ou recompensadora: “O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma ‘você deve...’ é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as *consequências* de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição algo de desagradável.)”

9. Como salienta Long, alguém é autônomo se aceita voluntariamente e de bom grado sua situação predeterminada. A genuína liberdade requer a conformidade do querer ao que é dado, e não querer senão aquilo que se pode efetivamente *querer* (Long 2007, p.222).

10. Algumas fontes mais detalhadas sobre o tópico incluem Long 1991, Long 2007 e Frede 1986.

morte. Uma *prohairesis* pode tornar-se melhor (uma vontade será uma *boa* vontade) quando os seus juízos forem corretos relativamente ao objetivo da tranquilidade da alma. Por exemplo:

Mas, se me impõem o medo da morte, diz ele, também me compelem. Não, não se trata do que te impõem, mas do teu juízo segundo o qual vale mais realizar esta ou aquela ação do que morrer. Mais uma vez, é o teu juízo que te compele, o que significa dizer que tua pessoa moral compeliu a si mesma (Epíteto 1.17.25-27).

Mais uma vez, diria ainda Epíteto, à *prohairesis* não só é dada toda a liberdade para remover quaisquer entraves possíveis que possam trazer a infelicidade, como a ela é dada a inteira responsabilidade por seu “estado de alma”. Se, como reafirma Stephens, o conceito de *prohairesis* em Epíteto é uma invenção deliberada para dar lugar à responsabilização em um universo estoico rigidamente determinado, ele é também o instrumento educativo e terapêutico por excelência a serviço da eudaimonia. Trata-se de curar pelos juízos, os quais são os únicos que podem trazer verdadeiro prejuízo ou verdadeira liberdade à alma. O trecho de Epíteto a seguir é relativamente longo, mas nos indica alguns elementos adicionais igualmente importantes para a compreensão dos elos que parecem unir liberdade, responsabilidade e dignidade pessoal no mesmo conceito de *prohairesis*:

A pureza, por sua origem e em mais alto grau, é portanto aquela que aparece na alma. O mesmo ocorre com a impureza. Embora não pudéssemos encontrar na alma a mesma impureza que no corpo, mas se se trata da alma, que outra impureza poderíamos encontrar senão aquela que a torna imprópria a cumprir seus próprios atos? Ora, os atos da alma são as propensões ou as repulsões, os desejos ou as aversões, a preparação, os desígnios, o assentimento. O que é que então, nesses atos, torna a alma imprópria e impura? Nada mais do que os seus juízos perversos. De tal forma que a impureza da alma são os maus juízos, e sua purificação consiste em produzir juízos corretos. É pura a alma cujos juízos são corretos: apenas ela pode evitar, em seus atos, a confusão e a sujeira (Epíteto 4.11.5-8).

E é precisamente a essa tarefa que deve servir a filosofia se ela for servir para qualquer coisa. Não para citar sem titubear princípios e tratados, mas para o cumprimento da felicidade e da paz através do uso correto das representações. No entanto, como é que se chega lá, pergunta Epíteto? *Tendo imperativamente a vontade* de satisfazer-se a si mesmo e tornar-se puro “de acordo com aquilo que há de puro em si, e de acordo com deus” (Epíteto, 2, 18, 20). De fato, se uma boa *prohairesis* envolve intrinsecamente a correção dos seus juízos, “motivando” ações corretas (da vontade), e se assim bem e mal não residem senão na pessoa moral, constituindo-a virtuosa ou viciosamente, e se é nisso precisamente que cumpre a pureza ou a impureza da alma, a sua propriedade ou impropriedade, então é indigno de uma alma que se queira humana a atribuição de uma faculdade divina concebida para ser livre, a qual é na verdade apenas servil e “bestial”. Se a “liberdade que interessa a Epíteto é inteiramente psicológica e uma questão de atitude (Long 2007, p.27), se ela é “uma qualidade (...) que não está relacionada primariamente a ações, mas que está ligada às pessoas e suas disposições de caráter ou estado de espírito” (Bobzien 1998, p.342), então só é livre aquele cuja alma é já perenemente tranqüila, cujo estado de alma está de acordo com o mundo tal como ele é, com deus e sua vontade, no cumprimento de sua suprema humanidade, que é também o cumprimento do seu *dever* de humano. É por isso, diz Stephens, que parece haver aqui dois sentidos para o que significa “ser humano”: aquele segundo o qual alguém é membro da espécie *Homo sapiens*, mas também um outro sentido normativamente mais exigente:

There is also a certain minimal set of normatively decent dogmata which, if one fails to have them, then one does not deserve to be counted a human, i.e. a human being, at all. (...) Epictetus refuses to dignify someone who lacks sufficiently virtuous judgments with the designation ‘human.’ He prefers to regard such a pugnacious individual as ‘some wild beast’ (Stephens 2007, p.28).

Daí, segundo Long, o requerimento e a “pro-fissão” propriamente humana de se transcender “o

bruto comportamento dos animais não racionais” ao conformarmo-nos à nossa própria natureza racional (Long 2007, p.225). É o que assim afirma Epiteto nessa impressionante passagem:

Consequentemente, para o homem também não bastam seu nariz e seus olhos, mas é preciso que seus juízos sejam humanos. Este indivíduo não escuta a razão, ele não compreende quando é refutado: é um asno (...) é uma besta selvagem (Epiteto 4.5.21).

A recusa da dignidade àquele cujos juízos não são virtuosos vai, neste caso, muito além de uma desqualificação (ainda que moral) superficial. A recusa da dignidade se dá aqui em termos de uma recusa da *humanidade* da pessoa moral e uma atribuição de simples *animalidade*. Isso significa dizer que só é propriamente *humano* aquele em plena posse de sua pessoa moral (como de seus juízos), e por isso livre e plenamente feliz; o que também significa reduzir a vida de uma má *prohairesis* à vida das bestas, onde a racionalidade não desempenha qualquer papel. De maneira mais positiva, isso já fora dito por Epiteto no livro 3:

Você é um homem, ou seja, um animal mortal dotado da faculdade de usar racionalmente de suas representações. Mas o que significa racionalmente? Significa: de acordo com a natureza e segundo a perfeição. Qual é então em você mesmo o elemento superior? O animal? Não. O mortal? Não. A faculdade de usar de suas representações? Não. O elemento racional, eis em você o elemento superior (Epiteto 3.1.25-26).

Mas, que perfeição é essa de que fala aqui Epiteto? Da perfeição própria do ser humano, é claro, aquela da aquisição da liberdade e da plena felicidade (Epiteto 3.1.7). Era isso o que deus pretendia ao nos ofertar uma alma que nem mesmo ele poderia dobrar. Ou bem, era isso o que ele pretendia ao atribuir ao ser humano o seu elemento racional. Daí a questão da dignidade estar diretamente atrelada à submissão da vontade individual a essa perfeição, já que ela é o que também deus quer: “Whatever god wills, the free man wills too. It is god who regulates his choice and desire. The man, therefore,

who has adapted his will to the divine will cannot be hindered against his views or be compelled; he is as free as god himself” (Dragona-Monachou 2007, p.130). E isso ainda está inteiramente de acordo com a moral estoica tal como nós a conhecemos: “Freedom is to live according to nature, be detached from morally indifferent externals, trust god and obtain tranquility and quietness” (Dragona-Monachou 2007, p.134).

Este, na verdade, é um dos pontos em que Wittgenstein é quem pode nos ajudar a compreender Epiteto e a ideia da necessidade de um progresso moral em direção a uma integridade e a uma dignidade propriamente e inescapavelmente humanas. Em uma passagem de seu *Diário Secreto*, escrito nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial, portando os *Evangelhos* de Tolstói sob o braço, o objetivo de Wittgenstein é atingir a paz interior e desprender-se do mundo material, do medo da morte iminente e da perturbação de seus próprios desejos. No entanto, incapaz de atingir uma “vida livre” (DS 20.2.15) e uma “vida razoável”, tudo o que tem lugar é apenas a sua *animalidade*. E isto, diz Wittgenstein, é *indigno* de uma “vida verdadeira”, de uma vida feliz e plena de sentido (DS 8.12.14):

Ontem, atiraram contra nós. Me senti desencorajado. Tive medo da morte. Agora, o meu único desejo é viver! É difícil renunciar à vida quando já se experimentou o seu prazer. É precisamente nisto que consiste o “pecado”, a vida não-razoável, a falsa concepção da vida. De tempos em tempos, eu me inclino à animalidade. Nestes momentos, não consigo pensar em outra coisa senão comer, beber, dormir. Horrível! E então, eu também sofro como uma besta, sem a possibilidade de uma libertação interior. Estou à mercê de meus desejos e de minhas inclinações. Uma vida verdadeira torna-se então impensável. (Wittgenstein 2001, DS 29.7.16; eu sublinho).

Aqui, Wittgenstein já não é livre, mas o pode ser. Entre suas auto-exortações à paz interior está a admoestação a fazer aquilo que ele sabe que deve fazer para ser feliz. Estes preceitos não são aqueles de uma filosofia teórica, mas sobretudo aqueles de uma experiência profunda de liberdade apesar da determinação do mundo. A ambos Epiteto e

Wittgenstein, diz Dragona-Monachou, poderíamos atribuir um tipo de quietismo (qualificando um certo fazer filosófico terapêutico), “taking peace of mind and tranquility as the end of life aspired to by the man who is doing philosophy” (Dragona-Monachou 2007, p.138). Eis porque a filosofia enquanto libertação é a verdadeira liberdade (Dragona-Monachou 2007, p.131).

Nota final

As ideias acima esboçadas compõem um estudo preliminar e humilde de uma pesquisa mais ampla e ambiciosa ainda por ser feita. Se não é um texto sobre Wittgenstein, é possivelmente Wittgenstein quem baliza uma certa compreensão de Epiteto. Para além de traçados paralelos e coincidências textuais entre os filósofos, o ponto de convergência reside talvez justamente nessa defesa final da dignidade pessoal contra a animalidade, com o conceito de *prohairesis* cumprindo o resguardo de uma libertação interior como finalidade última da vida humana; não, portanto, a vivência de uma bestialidade qualquer, mas a vida verdadeira daquele que está de acordo com sua perfeição requerida; aquele que está de acordo com sua própria *humanidade*, porque só a ele cabe o atributo “livre”.¹¹

Referências Bibliográficas

- BOBZIEN, S. (1998) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- DRAGONA-MONACHOU, M. (2007) “Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein”. In: *The Philosophy of Epictetus*. Theodore Scaltsas et Andrew S. Mason (ed.), Oxford University Press, p.112-139.
- DOBBIN, R. (1991) ‘Prohairesis in Epictetus’, *Ancient Philosophy*, n. II, p. 111 - 35.
- FREDE, M. (1986) ‘The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul’. In *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Schofield, M. & Striker, G. (ed.), Cambridge University Press, p. 93 - 112.
- FREDE, M. (2011) *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Long, A.A. (ed.), University of California Press.
- LONG, A. A. (1991) ‘Representation and the Self in Stoicism’. In *Companions to Ancient Thought: 2 Psychology*. Everson, S. (ed.), Cambridge University Press, p. 101 - 120.

LONG, A. A. (2002) *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press.

LONG, A. A.; SEDLEY, D.N. (2007) *The Hellenistic Philosophers*. Vol.1, Cambridge University Press.

SATTER, J. (2011) *Non-sens et stoïcisme dans le Tractatus Logico-Philosophicus*, thèse de Doctorat, Université du Québec à Montréal.

SATTTLER, J. (2012) A ética estoica no Tractatus de Wittgenstein In: *Wittgenstein em Retrospectiva*. 1ed. Florianópolis, Editora da Ufsc, v.1, p. 49 - 66.

SORABJI, R. (2007) “Epictetus on proairesis and Self”. In: *The Philosophy of Epictetus*. Theodore Scaltsas et Andrew S. Mason (ed.), Oxford University Press, p. 87 - 98.

STEPHENS, W. O. (2007) *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum International Publishing Group.

VOELKE, A.-J. (1973) *L'idée de la volonté dans le stoïcisme*. Paris, PUF.

WITTGENSTEIN, L. (1984) *Tagebücher 1914-1916*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

WITTGENSTEIN, L. (1994) *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp.

WITTGENSTEIN, L. (2001) *Carnets secrets. 1914-1916*. Trad. de Jean-Pierre Cometti. Tours, Farrago.

Artigo recebido em setembro de 2013,
aprovado em novembro de 2013.

11. Certamente, muitos detalhes ficam aqui por ser investigados com minúcia, como uma abordagem especificamente voltada à compreensão dos “desejos” como distintos das “vontades” – compreensão para a qual contribui um estudo tal como o de Michael Frede (2011) e a distinção entre “willing” e “choosing” no uso correto das impressões, além do exame das origens aristotélicas do conceito de *prohairesis* em Sorabji (2007), apesar de sua estranha leitura sobre a existência de mais de uma *prohairesis* como de mais de um *self*. Além, é claro, de um estudo aprofundado das ocorrências mesmas de ‘*prohairesis*’ em Epiteto e o modo como tais ocorrências podem nos ajudar a compreender os conceitos propriamente wittgensteinianos de ‘sujeito da vontade’, ‘vontade’, ‘vida verdadeira’ e ‘dignidade’.

